

## EL PUESTO DE RAMON LLULL EN LA FILOSOFIA CRISTIANA

La cuestión de la filosofía cristiana ha sido ya suficientemente resuelta con ocasión de las discusiones que se tuvieron en 1931 en la *Sociedad Francesa de Filosofía*.<sup>1</sup>

No entendemos por filosofía cristiana un sistema de proposiciones y conclusiones, cuyos principios fundamentales sean verdades reveladas. Así la entendieron algunos representantes del agustinismo medieval y el mismo Maritain en nuestros días, quien, al menos para el orden moral, exige que se arranque, como de principio supremo, del fin sobrenatural del hombre. Eso sería una teología y no una filosofía.<sup>2</sup>

Tampoco entendemos por filosofía cristiana, como Blondel, una «filosofía de la humana insuficiencia», que conoce las más íntimas exigencias del hombre y ve que en el orden natural no pueden ser satisfechas, excitando así el deseo del orden sobrenatural.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Un resumen de la polémica puede verse en A. Renard, *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*, Paris 1941. Véase también el *Bulletin de la Société française de philosophie*, 31.e année, 1931. Luigi Bogliolo, *Il problema della filosofia cristiana*, Brescia, 1959. En España uno de los que primero informaron sobre la cuestión fué Joaquín Iriarte, *La controversia sobre la noción de filosofía cristiana en Pensamiento* (1945) 7-21.

<sup>2</sup> J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, Paris, 1933 a quien sigue, ampliando la exigencia de los principios sobrenaturales, Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris (1944) pp. 32-33.

<sup>3</sup> M. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris 1932. Una teoría semejante, aunque diversamente matizada han sostenido últimamente: Maurice Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris 1956, M.-F. Sciacca, *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, Louvain, 1954, y Claude Tresmontant, *Etudes de métaphysique biblique*, Paris, 1955, Olivier Lacombe *La pluralité des philosophies est-elle une richesse?* en «Nova et Vetera» (1959) 10-25.

Nosotros, siguiendo en esto a P. Mandonnet, G. Manser, J. de Vries y a la mayor parte de los filósofos neoescolásticos, opinamos que la filosofía como tal sólo impropriamente puede llamarse cristiana, porque por su naturaleza no tiene relación con la revelación sobrenatural cristiana.

Existe, sin embargo, una forma histórica de filosofar, que con toda razón merece llamarse cristiana, a pesar de la opinión contraria de E. Bréhier y León Brunschvicg, porque dicha filosofía no se explica sino por su dependencia de la revelación cristiana. La filosofía patristica y escolástica y la de algunos pensadores cristianos, pero no estrictamente escolásticos —para incluir en primer término a nuestro Ramón Llull— se diferencian de todas las filosofías de los no cristianos. Los Santos Padres, los escolásticos de la Edad Media, los neoescolásticos modernos y en general los filósofos cristianos no enseñan nada contrario a la fe y enseñan unánimemente muchas verdades que son dogmas de fe.

Tales verdades son, al menos, la de un Dios personal y sobrehumano, la creación del mundo, la inmortalidad del alma humana, la libertad de la voluntad, el destino del alma a la felicidad en Dios, la existencia de la ley moral como ley divina, etc.

Esta pureza y perfección filosófica, opina de Vries, no se explica por una perspicacia y sagacidad mayor de todos los filósofos cristianos, sino por influjo de la fe.

La fe influye en los filósofos cristianos a) como *norma negativa* (evitando que se enseñe nada contra la revelación) y b) *positivamente*, pero no con influjo lógico (constituyéndose en premisa de las conclusiones filosóficas), sino con influjo psicológico (encaminando al entendimiento por la vía de la verdad y confortándole para trascender el orden sensible).

Por esta razón, puede tal forma de filosofía llamarse, con todo derecho, cristiana. Más aún, sólo en esa forma, puede la filosofía adquirir la perfección de que por su naturaleza es capaz.

## II

El cristianismo no es una filosofía, sino una religión. Es además, como no puede menos de verlo quien estudie el problema religioso sin prejuicios, la única religión verdadera. Desde los albores de la humanidad fue ya profetizada. Toda la historia antigua, sobre todo la de Israel, está llena de tipologías, señales y figuras del fundador de la religión cristiana y de sus misterios. En los primeros tiempos con más ambigüedad y confusión, después con más preci-

sión, y hasta con cálculos cronológicos muy aproximativos, se fue anunciando progresivamente el acontecimiento-eje de la historia: la venida del Mesías.

El fundador de esta novísima religión fue Jesús, al que una vida maravillosa de pureza y santidad, abundante en prodigios y milagros y una doctrina que en conjunto no podía ser de este mundo, manifestó como Hijo de Dios. Se acreditó sobre todo como tal por medio de la Resurrección, confirmada por múltiples y fidedignos testigos, y por la fundación de la Iglesia, cuya implantación y propagación por el mundo fue milagrosa.

La figura de Cristo no encaja en ninguno de los tipos de los grandes hombres de la antigüedad. Los conductores de pueblos, Pericles, Alejandro Magno y Augusto eran otra cosa: los grandes filósofos Platón, Aristóteles o Cleantes no podían comparárseles en irradiación magnética de autoridad y magisterio; los fundadores de las grandes religiones de la humanidad Pitágoras, Confucio, Buda y Zoroastro quedaban muy lejos de El en santidad y elevación de doctrina.

Jesús es —y lo prueba— un enviado de Dios y tiene un mensaje divino que comunicar a los hombres. El Dios de quien El habla no es del todo desemejante del que han descrito los filósofos.

Es espíritu puro (Anaxágoras), es autor del orden y de la justicia del mundo (Sócrates), es bueno (Platón), es pensamiento puro y causa de todas las causas (Aristóteles), es feliz (Epicuro), es providente y paternal (Zenón el estoico), pero cada uno de estos epítetos ha sido enriquecido, sublimado y corregido de sus falsas interpretaciones por el que desde toda la eternidad habitó en el seno del Padre.

Entre el mundo de allá y el mundo de acá, rectificó, no hay ese abismo infranqueable, que sugiere Platón; ni Dios es sólo primer motor inmóvil que no conoce ni se preocupa de lo que mueve, según decía Aristóteles; ni el mundo emana de Dios con la necesidad y el automatismo de las leyes naturales, como afirmaban ya los neopitagóricos y afirmarían después más sistemáticamente los neoplatónicos. No, según la doctrina de Cristo, el mundo ha sido creado de la nada, libérrimamente y por puro amor.

La creación es obra del amor, no de la necesidad ni de la fatalidad. Toda la creación, pero sobre todo el hombre. Hasta ahora, en todos los sistemas filosóficos, el hombre, como las demás cosas, estaba sujeto al ciclo cósmico. En la doctrina de Cristo el hombre es hijo de Dios, es Rey del Universo y todo ha sido creado para ser-

virle. Resplandece sobre todo esta predilección de Dios para con el hombre en el destino que le ha prefijado. Ya Platón y Aristóteles pusieron la felicidad del hombre en la contemplación de Dios. Pero la contemplación, a que ellos se referían, por encumbradora que fuese, cabía aún dentro de los módulos humanos. La contemplación a que Dios destina al hombre, según Cristo, es la misma con que Dios se contempla a sí mismo y la que constituye el origen de su felicidad infinita. Está sobre las fuerzas de la naturaleza humana y de toda naturaleza creada. Por eso, para hacerla posible, Dios ha puesto algo de su naturaleza divina en nuestra naturaleza humana, que automáticamente nos eleva a un orden superior, nos hace hijos de Dios y herederos legítimos de sus bienes.

Cristo predicó también penitencia y compunción, pero dio a estas prácticas ascéticas su verdadera significación. No se trata de aniquilar los sentidos con métodos órtico-pitagóricos, sino de procurar que la naturaleza, viciada por el pecado original, se mantenga a raya dentro de la ley moral. Los que quieran ser perfectos pueden renunciar a placeres y comodidades legítimas, pero por amor personal a Cristo, no por afán de pureza mágica ni por aversión al cuerpo. El cuerpo ha de resucitar también y ser glorificado con el alma.

Este fue el mensaje de Cristo. A él había que adherirse no en virtud de un conocimiento razonado (muchas verdades cristianas estaban sobre la razón) sino en virtud de un asentimiento prestado a la palabra, divinamente autorizada, de Jesús.

El mensaje de Jesús no era, pues, una filosofía. Sin embargo era una doctrina que tenía que ser abrazada por el entendimiento. Ahora bien, prescindiendo de la iluminación sobrenatural de Dios, que es aquí el factor principal, más dispuesto está para entender y explicar y predicar el mensaje de Cristo un entendimiento cultivado con la filosofía que un entendimiento rústico y absolutamente deshabituado del ejercicio intelectual. Mejor preparado está el mensaje de Cristo, para su aceptación y reconocimiento, si se le vierte en moldes y esquemas filosóficos, donde la verdad adquiere contornos conceptuales y concatenación orgánica, que no desprovisto de toda elaboración metodológica y expositiva. Sobre todo en un mundo filosófico como era aquel en que nació el cristianismo. Por eso, la Iglesia, ya desde San Juan Evangelista y San Pablo y sus primeros Apologistas se preocupó de acomodar la nueva doctrina al ambiente cultural externo usando terminologías y concepciones filosóficas de los autores no cristianos.

## III

El intento de los pensadores cristianos de traducir los conceptos de la fe al lenguaje filosófico de cada época no siempre ha sido feliz y exento de peligros. A lo largo de dos milenios de cristianos son muchos los que tratando de interpretar la verdad revelada por Cristo desde el ángulo visual de su filosofía, no han sabido conservarla intacta y sin desfiguraciones.

El peligro de convertir en filosofía humana la palabra revelada existió ya desde los primeros días de la Iglesia. De ahí la amonestación de San Pablo a los Colosenses (2,8): «Tened cuidado de que nadie os engañe *«per philosophiam»*. Os quieren dar la razón de todo, aun de los misterios de la redención *«secundum elementa mundi, et non secundum Christum»*, acudiendo como a clave de explicación a los elementos primordiales de que se ha constituido el mundo, y no a la palabra de Cristo.

Es interesante recorrer brevemente los principales intentos malogrados de acomodar la fe cristiana a las concepciones filosóficas en boga.

1.º) El primero de dichos intentos fue el de los *gnósticos* del siglo II. Cuando el cristianismo apareció, la gnosís pagana estaba difundida por todo el Oriente, especialmente en Palestina y Alejandría. Según ella había dos principios del mundo, uno bueno y otro malo. La historia no era más que una lucha entre ambas fuerzas, con intervención de potencias demoníacas, que había de terminar con el triunfo del bien y la salvación de los hombres. Simón Mago fue el primero —el primer filósofo cristiano, fracasado desde luego— que pretendió acomodar a este esquema los misterios específicos del cristianismo. Luego le siguieron otros muchos, entre los que sobresalen Valentín y Marción. De haber triunfado los gnósticos, el cristianismo hubiera perdido su originalidad inconfundible y los acontecimientos realmente históricos que le sirven de base, como la encarnación y el nacimiento de Jesús, lo mismo que su vida y su muerte y, sobre todo, su resurrección, se hubieran volatilizado, convertidos por la especulación filosófica en conceptos metafísicos, puramente simbólicos.

2.º) Tentativas malogradas de adaptar los misterios cristianos a ciertos conceptos y principios escolásticos de la filosofía griega fue todo el *movimiento herético de los siglos IV y V*, cuyos principales representantes son Arrio, Nestorio y Eutiques. La trinidad, la encarnación y el misterio del compuesto teándrico de Cristo —dos naturalezas en una sola persona— hubieran ido acomodándose pau-

latinamente a las categorías de la razón pura aristotélica, si la autoridad del Concilio de Calcedonia en 451 no se hubiese impuesto definitivamente despreciando los escándolos de la filosofía y saliendo por los fueros de la revelación.

3.<sup>o</sup>) Desde el siglo VI hasta el siglo IX ni en Oriente ni en Occidente surgen pensadores originales. En el siglo IX, destacándose entre la intelectualidad mediocre de aquella centuria, como un monolito de sabiduría y audacia, aparece *Escoto Eriugena*, director de la Escuela Palatina de Carlos el Calvo. Su erudición es grande —es el único en Occidente que puede leer en el original el Pseudo-Areopagita— pero no se contenta con saber lo que dicen otros, sino que quiere pensar por cuenta propia y escribe una obra a la que titula *De Divisione Naturae*. Plotino resucita en plena Edad Media. La concepción de la obra eriugénica es visiblemente neoplatónica. Pero en ella la fe no se distingue suficientemente de la razón ni los misterios de la historia salvífica de los fenómenos de la naturaleza cósmica. ¿Dios mismo no es la propia naturaleza, considerada unas veces como creada y otras como creadora? Se le acusó de racionalismo, de panteísmo, y la Iglesia le condenó. Durante varios siglos hubo pensadores, que se inspiraron, menos en su buena intención, que en sus formulaciones ambiguas. Así los panteístas del siglo XII Amaury de Bene y David de Dinant.

4.<sup>o</sup>) El redescubrimiento de Aristóteles a través de *Averroes* en el siglo XIII reavivó en Occidente algunos gérmenes del ya extinguido pensamiento pagano. Tesis tan opuestas a la fe cristiana como la eternidad de la materia, la extinción del alma con la muerte del cuerpo y un entendimiento único para todos los hombres, se abrieron paso entre los doctos gracias a Sigerio de Brabante y a los Maestros de la Facultad de Artes —los filósofos— de la Universidad de París. Surgió la corriente filosófica del averroísmo latino, que tuvo en el siglo XIV adeptos tan destacados en el campo de las ideas políticas como Juan de Jandum y Marsilio de Padua.

Como las tesis averroísticas que ellos propugnaban estaban en abierta oposición con la doctrina católica, no tuvieron reparo en resolver el conflicto, inventando la teoría de la doble verdad, es decir la posibilidad de que una misma cosa sea afirmada en teología y negada en filosofía, reconociendo así un irreductible dualismo en el seno mismo de la verdad, y preludiando cinco siglos antes la excisión kantiana de la razón pura y de la razón práctica.

5.<sup>o</sup>) Con el propósito de oponerse al averroísmo, tan certeramente combatido por Santo Tomás y por nuestro Ramón Llull, *Gui-*

*Willelmo Ockam* vino a parar en el nominalismo. Los ockamistas no supieron mantenerse en el justo término medio. Al racionalismo averroísta no opusieron en definitiva más que un fideísmo irracionalista. La teología y la metafísica (Dios y todo el mundo inteligible) fueron sustraídos al conocimiento racional, sistemáticamente desvalorizado, y confiados al conocimiento de la fe. Semejante orientación ideológica no tuvo, a las inmediatas, consecuencias de suma gravedad. Desprestigiado el mundo inteligible de la especulación racional, unos se encaminaron a la investigación experimental de la naturaleza sensible, como Nicolás d'Oresme y Nicolás d'Autrecourt y otros, como Gerson, el Cardenal d'Ailly y los septentrionales de la «Devotio Moderna» al cultivo de la Mística. Sólo dos siglos más tarde, la desvalorización de la metafísica efectuada por el nominalismo, se convirtió en el agnosticismo, característico de la filosofía moderna, respecto de las verdades y valores morales ultrasensibles.

6.º) Con todo, antes que en la filosofía moderna, el ockamismo empezó a infiltrarse en la teología por medio de Durando, Aureoli, Gabriel Biel, Marsilio de Inghen y otros ilustres representantes de la última escolástica medieval. Ellos fueron los que prepararon el camino a *Lutero* y a las concepciones filosófico-teológicas que distinguen al protestantismo. El pesimismo protestante respecto de la capacidad natural del hombre para conocer la verdad y obrar el bien tiene su origen en los principios de la filosofía nominalista, en que fue imbuido desde joven el padre de las nuevas creencias cristianas.

7.º) Aunque dividieron permanentemente a la cristiandad, no se impusieron ni podían imponerse en la Iglesia Católica las concepciones antropológicas y soteriológicas del protestantismo. Se infiltraron sin embargo algunas tendencias suyas, y camufladas en ropaje de terminología católica, dieron mucho que hacer por más de un siglo, no logrando nunca ser del todo desarraigadas. Me refiero a las teorías teológicas y morales del jansenismo, según el cual Dios es demasiado santo para que el hombre pueda tener en su presencia otros sentimientos diversos de los de reverencia y temor, el hombre, en cambio, tan deleznable y pobre para obrar su salvación, que, si la *delectatio victrix* de la gracia no le empuja a la buena conducta, él, de suyo, es impotente aún para las buenas obras naturales. Jansenio fue el que expuso estas maneras de ver el catolicismo en su *Augustinus*, pero las defendieron con incomprensible contumacia N. Arnauld, P. Quesnel y los círculos de Port-Royal.

8.º) Para poner la explicación de los misterios de la fe a la



altura de las exigencias especulativas creadas por la filosofía de Kant y del idealismo alemán surge en la misma Alemania, en la segunda parte del siglo XIX, el movimiento teológico del *semirracionaismo* representado por G. Hermes, A. Günther y J. Frohschammer. El creyente moderno que quiera dar razón de su fe debe, según Hermes, empezar por la duda universal, real y positiva. Debe en segundo lugar —según Hermes, Günther y Frohschammer— intentar una demostración científica y rigurosa de todos y cada uno de los misterios de la fe. Se tiene, sin embargo, por científico el argumento que demuestre que las verdades reveladas están en pleno acuerdo con las exigencias de la razón práctica.

9.º) La necesidad de conciliar la doctrina cristiana con el pensamiento moderno tuvo más desoladoras consecuencias en el protestantismo que en el catolicismo. El criticismo racionalista, inaugurado por Strauss, Chr. Baur y Bruno Bauer y llevado a sus más extremas exigencias por Renan y Adolfo Harnack, redujo el cristianismo a una doctrina ética de la paternidad divina y del amor al prójimo. A semejante evaporación del cristianismo no se llegó en el campo católico en el siglo XIX. Los semirracionalistas, de quienes hicimos mención en el número anterior, quedan a una distancia infinita de Renan, Sabatier y Harnack. Hubo, sin embargo, en nuestro siglo, un movimiento de modernización de la Iglesia, que aceptó casi por entero el método y los presupuestos filosóficos de los protestantes liberales. Según los *modernistas* A. Loisy, G. Tyrrell, E. Buoniaiutti ni la Biblia es un libro inspirado, ni Cristo es Dios ni propiamente fundó la Iglesia. Aceptando no sólo los presupuestos de la crítica racionalista, sino también los nuevos puntos de vista de la filosofía de la vida y del sentimiento, a sentimiento y vivencia interna reducen también la esencia de la religión. El sentimiento es el órgano de captación de lo divino y los dogmas no son más que traducciones conceptuales de lo que en la vivencia religiosa se experimenta.

10.º) Las ideas modernistas fueron pronto retiradas de la circulación mediante la oportuna intervención de la suprema autoridad eclesiástica. No obstante, los buenos conocedores de las corrientes teológicas contemporáneas observaban hacia tiempo fenómenos inequívocos de reverdeciente modernismo en algunos pensadores católicos. Persistía la idea de que la formulación de las verdades de la fe, realizada casi exclusivamente en conceptos de la filosofía aristotélico-tomista no era adecuada para las mentes de nuestro tiempo. Urgía acomodar la doctrina cristiana a las concepciones



científicas y filosóficas de hoy. El evolucionismo, el existencialismo y aún ciertos puntos de vista del materialismo dialéctico reclamaban atención y estudio de parte de los teólogos y filósofos. Como anticipación de la nueva síntesis católica exigida por la mentalidad filosófica moderna, corrían ya esquemas de una «teología nueva», al fin condenados por la encíclica *Humani generis*.

Tales han sido las tentativas desafortunadas de traducir a los conceptos propios de cada época el contenido del dogma cristiano. Su reiteración constante a lo largo de veinte siglos prueba con evidencia que en la filosofía hay por lo menos un peligro real para el cristiano que quiere profesar una fe auténtica y libre de adulteraciones.

Ello no justifica sin embargo la actitud desdeñosa de Tertuliano para con todas las escuelas filosóficas de la antigüedad ni la insolente de Taciano, oponiendo su filosofía bárbara a la sabia filosofía griega. Tampoco justifica la actitud de los antidialécticos de los siglos XI y XII, aunque entre ellos se encuentren San Pedro Damiano y San Bernardo. El proceder de los representantes del genuino sentir de la Iglesia para con la filosofía ha sido muy distinto, como ahora veremos.

#### IV

Junto al abuso de la filosofía en orden a explicar el dogma hay también un uso legítimo y autorizado por la misma Iglesia. Nada lo demuestra mejor que ir recorriendo las etapas sucesivas de la filosofía cristiana. Implícita o explícita, y en el sentido amplio al que en un principio aludimos, la filosofía cristiana ha existido desde el siglo II hasta nuestros días. Se pueden distinguir en su trayectoria las siguientes etapas:

1.<sup>a</sup>) *La iniciada por la Escuela Alejandrina*. Pensadores de genuina filiación filosófica en el sentido antiguo, como S. Justino, preludiaron ya los nuevos métodos de comprensión que había de distinguir al primer centro cristiano de altos estudios religiosos. En él enseñaron hombres eminentes en santidad como San Panteno y Dídimo el Ciego y sabios de la talla de Clemente y Orígenes.

Los Maestros de esta escuela dieron en los problemas especulativos la pauta de esa actitud discreta, sabia y moderada que ha tomado siempre la Iglesia en todas las cuestiones teóricas y prácticas, pues lo mismo que de la virtud puede decirse de la verdad que *in medio consistit*.

Entre el gesto irracionalista-fidelista de los africanos (creado quia absurdum) y el gesto racionalista de los gnósticos (los miste-

rios son totalmente inteligibles), los alejandrinos, educados en la mesura y en el decoro de la sobriedad griega, se apartan de uno y otro extremo. Los misterios del dogma cristiano —afirman— no son absurdos, pero tampoco evidentes. Se puede hacer de ellos una aclaración, pero no agotar por entero su inteligibilidad. Es pues posible una teología que sepa hablar y sepa callarse —positiva y negativa—, afirmadora de las verdades que puede esclarecer y reverenciadora de las zonas misteriosas adonde su penetración no llega.

Es verdad que la síntesis elaborada por los alejandrinos no está del todo exenta de errores y resabios paganos, pero no se puede menos de reconocer que el esfuerzo fue gigantesco y que de sus iniciativas vivieron por muchos siglos los intelectuales cristianos de Oriente y Occidente, sobre todo de Oriente.

Habiendo sido Orígenes el fundador de la Escuela de Cesarea, puede decirse que los principios filosóficos y la metodología alejandrina moldearon también la mentalidad de los tres grandes Padres Capadocios, S. Basilio, S. Gregorio Nacianceno y S. Gregorio Niseno. A través de éstos, asimismo, el influjo se transmitió a las principales figuras del movimiento teológico-místico de la Iglesia Oriental como son Evagrio, el Pseudo-Dionisio, San Máximo el Confesor y hasta el mismo San Juan Damasceno.

2.<sup>a</sup>) *La síntesis de San Agustín.* El sistema de la filosofía antigua preferido por los primeros Padres de la Iglesia fue el neoplatónico, en su forma plotínica principalmente. Era efectivamente el más espiritualista, y el que, dentro de su contextura ecléctica, encerraba en sí lo mejor de toda la filosofía griega, y aun lo mejor de todos aquellos conventículos de sabiduría oriental, que con tanta profusión empezaron a pulular en la época helenística y sobre todo en la imperial romana.

Pero, si el predominio neoplatónico alcanzó también a la Iglesia latina y se enseñoreó de sus filósofos y teólogos, sobre todo desde el siglo V hasta el siglo XII, el mérito es debido a la síntesis filosófica hecha por San Agustín. La síntesis de San Agustín es un sistema filosófico de solidez antigua, y de línea moderna. No le falta siquiera el vestíbulo introductorio del problema crítico del conocimiento, planteado y resuelto en el corazón mismo de la duda. *Si fallor, sum.* Si de veras me estoy engañando, es que realmente existo.

Todo lo demás es platonismo bautizado. El ultramundo de las ideas platónicas —arquetipos y causas de las cosas mundanas— existe en realidad, y fuera de este mundo, pero no con una existen-

cia independiente, sino dentro de la mente divina. Para conocer las verdades eternas y universales no es necesaria la preexistencia del alma en el hiperuranio de las ideas platónicas ni la anámnesis, sino una especial iluminación divina por medio de la cual las ideas, de alguna manera innatas, se nos hacen actualmente inteligibles.

La materia no es eterna, sino que ha sido creada por Dios en el tiempo. Sin embargo, Dios no creó el mundo de una sola vez, al principio, sino solamente los gérmenes de cada especie. Desarrollándose éstos a través de los siglos y de los milenios, llegaron a constituir los vivientes que hoy conocemos.

El hombre es el centro del mundo. Consta de cuerpo y alma. El cuerpo no es la cárcel órfico-pitagórica, ni el carro o la nave platónica, donde el alma hace de auriga o de piloto. El cuerpo y el alma están íntimamente unidos, y los dos, en cuanto obra de Dios, son buenos.

El alma tiene tres facultades —memoria, entendimiento y voluntad— no distintas de ella, siendo así una imagen de la Santísima Trinidad. En cuanto al binomio entendimiento-voluntad, así como los antiguos habían puesto el punto de gravitación en el entendimiento, siendo para ellos el mundo de la voluntad una tierra incógnita, San Agustín acentuará siempre en lo psicológico y en lo ético la primacía de la voluntad, que es para él la zona del amor y del remordimiento, de la nostalgia y de la responsabilidad, es decir, de los resortes psicológicos humanamente más profundos, cristianamente más vitales.

El sentido de la historia —colofón de la filosofía agustiniana— es el de dos ciudades en irreductible antagonismo, mientras permanecen en este mundo, la ciudad del bien y la ciudad del mal, pero con el triunfo definitivo de la ciudad del bien, que al fin de los tiempos se convertirá en la Jerusalén celeste del Apocalipsis.

3.<sup>a</sup>) *La síntesis de Santo Tomás*. Desde la muerte de San Agustín hasta el siglo XII toda la teología y filosofía católicas (en Occidente) llevan el sello del gran Obispo de Hipona. Todos los pensadores siguen a San Agustín, y todos ellos, desarrollaron las tesis del doctor africano y añadiendo otras a su contexto formaron lo que los modernos historiadores de la Escolástica han llamado el *agustinismo medieval*.

Este movimiento, que floreció principalmente en los siglos XI y XII se fue formando paulatinamente a través de: a) Severino Boecio (480-522) y Casiodoro, b) los tres grandes educadores de las nuevas naciones cristianas de Italia, España e Inglaterra, San Gregorio Magno, San Isidoro y San Beda, c) el padre de la escolástica

San Anselmo, d) las escuelas místicas de San Bernardo y los Victorinos, e) Pedro Lombardo con su triunfal realización del *Liber Sententiarum*, donde todos los estudiantes desde el siglo XII hasta el XVI habían de buscar las tesis básicas de su orientación teológica, f) la Escuela Franciscana antigua (Alejandro de Hales y San Buenaventura y la Escuela Dominicana antigua (San Alberto Magno y Roberto Kildwardby).

Pero en el siglo XIII entraron en el Occidente dos grandes tradiciones filosófico-teológicas aquí desconocidas. En primer lugar los desarrollos neoplatónicos de la teología oriental posteriores a San Agustín. Sin duda que en el Pseudo-Dionisio, en San Juan Damasceno y en San Máximo el Confesor había enfoques y puntos de vista nuevos que podían ser integrados a la síntesis agustiniana.

No era, sin embargo, esta novedad la más importante ni la más nueva. Otro fenómeno cultural aparecía como más incitante en aquel Occidente ya doce siglos neoplatonizado. Era Aristóteles, traído por los árabes y dado a conocer a los cristianos europeos por los traductores de las escuelas de Sicilia y de Toledo.

El Aristóteles que hasta entonces se conocía era un Aristóteles lógico. Ahora viene sobre todo como cosmólogo y metafísico. Aquellos espíritus medievales, tan agudos y ejercitados en las lides del ingenio, discípulos de Abelardo, de Roscelino y de Guillermo de Champeaux, vieron enseguida que la ontología y la física del nuevo huésped de la cultura occidental presentaba una contextura más orgánica y un realismo más sólido que el de las especulaciones neoplatónicas. Pero ¿qué hacer? El pensamiento cristiano parece como que se hubiera identificado con el neoplatonismo. Por otra parte Aristóteles, tal como le interpretaban los averroístas, era en muchos puntos incompatible con la verdad cristiana. ¿Era posible una acomodación? No, dijeron los agustinistas. Sí, dijo Sigerio de Brabante, y naufragó en la fe.

Pues bien, a pesar de todo, el joven dominico y catedrático de la Universidad de París, Tomás de Aquino, alentado por su gran Maestro Alberto Magno, se puso a cristianar a Aristóteles y a aristotelizar la filosofía. De sus esfuerzos intelectuales resultó una síntesis filosófico-teológica muy distinta de la neoplatónica y agustiniana.

El sistema filosófico de Santo Tomás no tiene pórtico criteriológico como el de San Agustín, pero los tratados aquinatenses sobre la esencia del conocimiento y sobre su naturaleza esencialmente objetiva encierran los gérmenes de toda solución verdadera al problema de la aptitud de nuestra mente para conocer. Para librarse del idealismo

y del empirismo, no hay mejor postura que la del intelectualismo moderado implicado en todas las afirmaciones epistemológicas de Santo Tomás. En cuanto al origen de las ideas, el aquinatense abandona decididamente toda solución de tipo platónico-agustiniano y se declara abiertamente por Aristóteles. Conocemos las ideas universales no por anámnesis o recordación de una preexistencia pasada (Platón) ni por iluminación divina (Agustín), sino por abstracción de lo inteligible encarnado en lo sensible.

Esto supone que las ideas platónicas no sólo están en la mente divina (Agustín), sino también en las cosas, encarnadas en ellas, individualizadas en ellas (Aristóteles).

Precisamente el principio de individuación, o sea aquello por lo cual esta cosa es ésta y no otra, es la materia sellada con la cantidad. Pues bien, el entendimiento agente, al abstraer de la materia la idea espiritual, de rechazo individualiza también la cosa entendida, una vez que la materia es el principio de individuación. O sea, que la desmaterialización, propia de la operación intelectual abstractiva, lleva consigo la desindividualización. El concepto que se obtiene por lo tanto es universal. La cosa en su singularidad individual la conoce el entendimiento en una segunda fase del acto cognoscitivo, reflexionando sobre el fantasma, o sea sobre la imagen singular de la cosa, efectuada por la fantasía.

El conocimiento pues, empieza por lo sensible. Es el proceso habitual del aristotelismo enriquecido de nuevas modalidades por Santo Tomás. El hombre va por lo sensible a lo inteligible y por lo temporal a lo eterno.

Por eso, para probar la existencia de Dios, al argumento ontológico de San Anselmo y al del mundo interior de las verdades eternas de San Agustín, Tomás prefiere los argumentos que son claramente a posteriori y se fundan en la experiencia externa.

El tratado de Dios es la obra maestra de Santo Tomás. Es casi toda su obra. Es el compendio —La Suma— de su sabiduría. El justo equilibrio conseguido en un tema tan augusto y tan difícil —entre la inefabilidad exagerada de la teología negativa y la audacia de la especulación racionalista— le hace a Santo Tomás el teólogo modelo de la Iglesia. Lo mismo se diga de la nueva solución, tan distinta de la tradicional agustiniana, dada por Santo Tomás al problema de las relaciones entre la filosofía y la teología.

¿Llegan la filosofía y la teología a conclusiones contradictorias sobre una misma cuestión?

Eso se había atrevido a afirmar Sigerio y los llamados ave-

roístas latinos. Santo Tomás, como es obvio, combate semejante postura. La verdad filosófica y la verdad teológica provienen de la misma fuente. No pueden contradecirse.

¿Quiere ello significar que la filosofía y la teología son una misma ciencia? Tampoco, responde Tomás, aunque con esta negativa se enfrente con toda la tradición Agustiniana. La filosofía y la teología son dos ciencias autónomas y distintas, puesto que arrancan de principios independientes y siguen métodos característicos.

La cosmología y la psicología son también rehechas por Santo Tomás según el módulo aristotélico. No son las razones seminales las causas especificativas de cada cosa, sino la forma sustancial intrínsecamente unida con la materia prima, de suyo indeterminada pero determinable. La unión del alma y del cuerpo humanos, en particular, recibe en Santo Tomás una solución definitiva. Se acentúa principalmente la unidad sustancial de ambos componentes en cuanto a su ser y en cuanto a su obrar, eliminando radicalmente los restos de dualismo neoplatónico que aún quedaban en el agustinismo: en el campo ontológico (por no definir aún claramente el cuerpo y el alma como sustancias incompletas), en el campo psicológico (por hacer intervenir la iluminación divina en los actos de conocer) y en el campo ético-ascético (por considerar todavía al cuerpo como un poco hostil y extraño al hombre). También las mutuas relaciones del entendimiento y de la voluntad en los actos de deliberación y determinación están sometidas por Santo Tomás a un magistral análisis psicológico y especulativo.

La filosofía moral, política y ascética de Santo Tomás es la expresión más perfecta del equilibrio que en las cuestiones más candentes y delicadas sabe siempre guardar la Iglesia. La valoración de lo sensible y de las pasiones en especial; de lo temporal, laico y social —de las realidades terrestres— (en el agustinismo rebajadas más de lo debido) fueron elevadas por Santo Tomás a la más justa cotización virtuosa. Las normas que él da sobre estos puntos dan cumplida satisfacción a todas las nobles aspiraciones de rehabilitar cristianamente estos conceptos de la vida y de la sociedad.

4.<sup>a</sup>) *Las tres escuelas clásicas posteriores a Santo Tomás.* No es ninguna exageración decir que todo lo positivo que se produce en filosofía, los cinco siglos siguientes a la muerte de Santo Tomás, está de alguna manera relacionado con la innovación revolucionaria del sabio dominico. Dicha innovación consistió principalmente en la aristotelización de la filosofía. En adelante ya no



habrá más tipos de filosofía cristiana que el aristotélico. Las tres escuelas clásicas de la Escolástica, que desde la muerte de Santo Tomás hasta el siglo XVIII florecen en la Iglesia, son más o menos aristotélicas, y esto por influjo del Doctor de Aquino. La afirmación no tiene réplica posible tratándose de la escuela propiamente tomista. El aristotelismo, y precisamente el aristotelismo tomista, de la escuela suareciana es asimismo innegable. Alguna dificultad puede presentar la escuela escotista, la cual no es en buena parte más que una crítica y una refutación de las innovaciones aquinenses. Sin embargo, el peripatetismo de Escoto, sobre todo en el problema del conocimiento —Escoto rechaza la iluminación y admite la abstracción aristotélica— es una realidad reconocida por todos. Es verdad que el Escoto es un peripatetismo combinado con antiguas concepciones agustinianas, pero, al fin y al cabo, el franciscano de Oxford que tan exigente se mostraba con las novedades introducidas por Santo Tomás, no pudo menos de reconocer que en este punto del conocimiento eran tan acertadas las preferencias aristotélicas del Maestro, que el de París mismo acabó por compartir. No falta quien opine que, si no hubiera tenido lugar la condenación averroísta de 1277, desprestigiando así temporalmente las innovaciones tomistas, Escoto se hubiera distanciado más del agustinismo tradicional de la Escuela Franciscana antigua y hubiera profesado un aristotelismo más integral.

El que las tres escuelas clásicas de la cristiandad medieval y moderna hayan recibido, en mayor o menor proporción, el común influjo del aristotelismo no autoriza a considerarlas como tres ramificaciones distintas de un mismo movimiento, cuyas divergencias sean sólo accidentales. Son tres escuelas distintas. Sus discrepancias están relacionadas con los principios fundamentales de que parte cada sistema filosófico y son por lo tanto irreductibles.

El escotismo, el tomismo y el suarismo son tres sistemas de filosofía cristiana que no pueden menos de admitir unánimemente ciertas proposiciones basilares. Otras infinitas cuestiones, sin embargo, están muy lejos de ser evidentes, y en ellas cabe opinar de muy distinta manera. El escotismo, el tomismo y el suarismo se manifiestan mutuamente disconformes desde la primera tesis de filosofía hasta la última de teología.

El conocimiento empieza por las ideas universales, afirma Santo Tomás siguiendo a Aristóteles. Según Escoto y Suárez lo primero conocido es lo singular material y el concepto universal se forma después por comparación de los objetos singulares. Esta actitud



diferente de Santo Tomás y los jefes de las otras dos escuelas escolásticas repercute después en el modo respectivo de explicar la abstracción y el proceso cognoscitivo de las ideas.

Las tres escuelas reconocen que en Dios, de tal manera están identificadas la esencia y la existencia, que no se distinguen ni con distinción de razón. En las criaturas, en cambio, el tomista afirma una distinción real entre la esencia y la existencia, el suareciano una mera distinción de razón y el escotista una distinción formal, es decir, una distinción intermedia entre la distinción de razón y la distinción real, porque por una parte la distinción formal se da independientemente de la consideración de la mente en esto conviene con la distinción real) y por otra no se da entre cosas; la esencia y la existencia no son cosas, sino formalidades de una cosa (en esto conviene con la distinción de razón).

Las verdades del dominio absoluto y de la infalible presencia divina por un lado, y de la libertad humana por otro, son proposiciones indiscutibles en cualquiera de los tres grupos escolásticos, pero al intentar explicar las determinaciones libres del hombre, los unos (Báñez) explican bien el dominio de Dios y dejan al aire la libertad, los otros (Molina) explican la libertad y no dejan tan garantizada la defensa del dominio absoluto de Dios.

En sus actitudes respecto de la tensión bipolar —entendimiento-voluntad o verdad-amor— discrepan también las tres escuelas y manifiestan con ello sus tendencias y maneras de ser características. El tomista es preferentemente intelectual (en el acto de entender pone la esencia de la felicidad) el escotista es por inclinación voluntarista (la felicidad consiste en el amor), el suareciano es en este punto ecléctico (según él son igualmente esenciales para la felicidad la inteligencia y el amor).

El fin primario de la encarnación del Verbo es para suarecianos y tomistas la redención del linaje humano. Los escotistas, siguiendo a su jefe, conciben el plan divino conforme a un propósito grandioso. El Verbo se hubiera hecho hombre, aun en la hipótesis de no haberse producido el pecado original, porque el fin primario de la encarnación no es la redención del hombre, sino la glorificación de Cristo.

Otros muchos puntos de comparación y divergencia pudieran registrarse entre tomistas, escotistas y suarecianos. Bastan los señalados para hacerse cargo de la originalidad propia de cada una de esas escuelas y de su libertad de opinar en las cuestiones disputables. De ninguna manera ha de enjuiciarse esta multiplicidad de enfoques

escolásticos como un síntoma de dispersión intelectual. Al contrario: la coexistencia simultánea de estos tres focos de intelectualidad cristiana promovió el estímulo mutuo y ejerció el oficio de autocontrol interno de la actividad científica, dentro de la Iglesia. Gracias a las disputas y enardecidos diálogos de las tres escuelas clásicas posee el cristianismo ese estudio profundo y minucioso de todas y cada una de sus proposiciones doctrinales, que no posee ninguna otra religión.

El esplendor más luminoso de cada una de las tres escuelas lo advierte el historiador en la época de la restauración católica o un poco antes. En esos dos o tres siglos es cuando brillan los tomistas Cayetano, el Ferrariense, Vitoria, Soto, Báñez, Medina, Melchor Cano, los escotistas B. Mastro, Lorenzo Brancati, Dupasquier, Frassen y los jesuitas Suárez, Toledo, Molina, Gabriel Vázquez, Juan de Lugo, Lesio, Belarmino.

Nos atreveríamos a decir que en esta época la escuela que manifiesta más vitalidad y adaptación a los tiempos es la jesuítica, cuyo guía filosófico es, a no dudarlo, Francisco Suárez. No en vano pertenecen los nuevos filósofos y teólogos a una corporación religiosa, que en parte fue inspirada por los problemas específicos que aquella situación histórica planteaba.

La filosofía de los nuevos escolásticos, especialmente la de Suárez, fue la única que logró pasar las fronteras del mundo católico a las Universidades de las naciones disidentes y la única también que sobrevivió por algún tiempo a la invasión del cartesianismo y del empirismo inglés. También en el Nuevo Mundo fue Suárez el Maestro de las primeras generaciones intelectuales de aquel prometededor continente.

5.<sup>a</sup>) *La Neoescolástica de los siglos XIX y XX.* A finales del siglo XVII fue ya completamente suplantada en las Universidades protestantes la filosofía de Suárez por el cartesianismo. Descartes y Locke empezaban, por otra parte, a ejercer un gran influjo en muchos pensadores católicos y aún eclesiásticos. La desorientación llegó a la cima, cuando a últimos del siglo XVIII y primeros del XIX las ideas kantianas y los puntos de vista panorámicos del idealismo alemán se fueron abriendo paso en el mundo de la filosofía.

La situación era realmente angustiosa para el pensador cristiano. ¿Cómo comportarse ante las nuevas ideas? ¿Contraponiendo a las nuevas concepciones del mundo las maneras de ver de la filosofía escolástica? Tarea imposible. Los enciclopedistas e ilustrados habían logrado éxito en sus empeños de desprestigiar y arrumbar aquella

filosofía, que ya casi nadie, ni los eclesiásticos, apreciaban. ¿Había entonces que crear una nueva filosofía cristiana fundiendo el ideario católico en moldes kantianos o hegelianos?

Así entendieron la solución del problema bastantes pensadores católicos (Lamennais, Bautain, de Bonald en Francia, Gioberti y Rosmini en Italia, los semirracionalistas en Alemania). Pero el resultado fue catastrófico. En la explicación del problema del conocimiento —problema vital en aquel contacto primero de la intelectualidad del Sur con el criticismo kantiano— unos vinieron a parar en el fideísmo y otros en el ontologismo, unos en la confesión de la radical impotencia de la razón para conocer la verdad y otros en la pretensión de que poseemos capacidad natural para verlo todo directamente en la misma fuente de la verdad, en Dios.

Tan lamentable desorientación de ideas había ya movido a muchos espíritus cuerdos a trabajar por la vuelta a las actitudes firmes y seguras de la filosofía de los grandes doctores católicos. Durante el siglo XIX se habían estado manifestando estos deseos privadamente, por parte de muchos intelectuales responsables y prudentes. Por fin León XIII les dio aprobación oficial en la Encíclica de 1879, cuya finalidad es promover la restauración de la filosofía de Santo Tomás y de los otros grandes pensadores escolásticos. Gracias a la colaboración de inteligentes y activos filósofos y teólogos de todas las partes del mundo (San Severino, Zigliara Kleutgen, Zeferino González) la restauración fue una realidad y la desorientación ideológica no tuvo ya razón de ser entre los pensadores católicos.

La restauración de la filosofía que el Papa aconsejó, fue la de los grandes doctores medievales; podía entenderse, por lo tanto, que la mente del Pontífice no excluía ninguna de las tres escuelas posteriores a la muerte de Santo Tomás. Con todo, en la primera fase de la restauración, la atención de los intelectuales católicos se dirigió casi únicamente al sistema tomista. Centros de estudios superiores, como la Universidad Gregoriana de Roma, donde las cátedras habían sido regentadas por profesores suaristas, empezaron a poblarse de catedráticos adictos al tomismo. El tomismo en sentido estricto, fue también la filosofía que se impuso en las dos más célebres Universidades Católicas contemporáneas, la de Lovaina y la de Milán.

Tan intenso cultivo de la filosofía de Santo Tomás no tardó en dar abundantes frutos. En primer lugar, sobre todo en los referidos centros milanés y lovaniense, y en otros romanos, se realizó una obra de modernización de las teorías escolásticas acaso ya anticuadas en las cuestiones limítrofes de la filosofía y de las ciencias.

Además se dio al sistema una contextura más orgánica y una pureza de líneas más arquitecturada. La gravitación de todo el sistema tomista en torno al único eje de la teoría del acto y de la potencia fue ahora cuando se definió y se aplicó a todas y cada una de sus proposiciones metafísicas. En este trabajo de depuración y ensamblaje, colaboraron meritoriamente algunos profesores de la Universidad Gregoriana, tales como Liberatore y Guido Mattiusi.

Entre tanto, las otras dos escuelas, el escotismo y el suarismo trabajaban también, pero con poca protección oficial y muchas contrariedades. Lo que aportaron de nuevo en la aclaración y desarrollo de las doctrinas fundamentales de sus respectivos maestros fue con todo notable. Los suaristas Mendive, Urráburu, Cathrein, Descocqs, Pesch, Hellin, Elorduy se han revelado como potentes pensadores dentro de las coordenadas metafísicas trazadas por el Doctor Eximio.

Pío XI y de una manera más explícita Pío XII declararon ya abiertamente que, aunque Santo Tomás tiene una innegable preferencia por parte de la Iglesia entre los demás Doctores, la restauración del pensamiento medieval, querida por los Papas se refiere a todas las escuelas genuinamente católicas y a los doctores que las representaron. La coexistencia de los tres grandes grupos tradicionales de la cultura católica ha vuelto a ser pacífica y mutuamente comprensiva. Tal estado de cosas podía ser el preludio de la síntesis doctrinal católica a que muchos aspiran.

6.<sup>a</sup> *La síntesis católica de nuestros días.* El afán de una superación unificadora de las diferencias de escuela ha surgido dentro de las mismas huestes escolásticas. Ello es un síntoma de la actitud intelectual, tan opuesta a las intransigencias y cerrrazones de otros tiempos, que adoptan hoy algunos de los más destacados pensadores de la Iglesia.

La tendencia se ha visto favorecida por las simpatías de ciertos grupos filosóficos de intelectuales, que estiman que la hora de las diferenciaciones, tan oportuna en otras fases históricas de la cultura, ha pasado ya y que la tónica para el filósofo de hoy debe ser la de la integración armónica de lo plural y heterogéneo.

Un factor creen ellos que es esencial en esa síntesis anhelada de las tres corrientes escolásticas tradicionales, y que, por lo tanto, no debe faltar. Es el pensamiento de San Agustín. Este corre ya por la venas de los tres sistemas escolásticos, pues todos ellos, el suarismo, el tomismo y sobre todo el escotismo arrastran en el torrente sanguíneo de sus ideas vivificadoras una buena dosis de ideología agustiniana. Los nuevos agustinistas, sin embargo, reclaman un agus-

tinismo más acusado, menos modificado por la tradición, por la misma tradición medieval agustiniana anterior a Santo Tomás, es decir un agustinismo que brote de un estudio directo de las obras del gran africano.

Eclesiásticos y seglares dan un paso más adelante en este camino de las exigencias integradoras. Haciendo un poco más explícitas las manifestaciones que hace poco menos de un siglo empezaron a hacer algunos eminentes pensadores católicos, muchos intelectuales de hoy siguen exigiendo la asimilación al pensamiento cristiano de todos los elementos de la filosofía moderna que sean susceptibles de ser incorporados a nuestra concepción católica del mundo y de la vida. La Iglesia antigua supo hacerlo atinadamente con las verdades aprovechables de la filosofía griega, y no se ve razón para que la Iglesia de hoy, por medio de sus hombres doctos, no haga lo mismo con lo valioso y asimilable de la filosofía moderna. Se reconoce esta necesidad de confrontación y síntesis principalmente respecto de Kant, de Hegel, de la fenomenología y del existencialismo. Con ello, opinan que el pensamiento filosófico cristiano se enriquecerá indudablemente y se pondrá más a la altura de las ideas, que tienen prestigio y eficacia en el mundo moderno. Sectores enteros como el de la subjetividad y el de la historia serán más atendidos. En los tratados fronterizos entre la filosofía y la ciencia, como son la Cosmología y la Psicología habrá ajustes armónicos entre la especulación y los resultados de la investigación experimental.

Por último, se oyen también voces aisladas que suspiran por la fusión de la filosofía occidental y de la filosofía oriental (hinduismo, budismo y confucianismo) bajo el signo de la fe cristiana. Este último paso sería el triunfo completo del integralismo.

El interés que hoy suscitan ciertos autores, hasta ahora casi desatendidos por los representantes del pensamiento cristiano, es un indicio de las aspiraciones que tiene una buena parte de la intelectualidad católica, de incorporar a la filosofía cristiana todos los valores aprovechables de la filosofía moderna.

Estos autores, por decirlo así, rehabilitados, han desplegado en general su actividad meditadora con cierta independencia de las escuelas clásicas tradicionales y de sus métodos característicos. Ello les ha hecho caminar a tientas algunas veces, y caer en inexactitudes y aun en yerros manifiestos, que la autoridad del magisterio eclesiástico se ha visto obligada a condenar.

A veces han seguido con excesiva fidelidad ciertas orientaciones equivocadas de la filosofía moderna no cristiana y otras son ellos

mismos los que, sin mala intención, han preludiado actitudes y soluciones de los pensadores reconocidamente laicos.

Bajo este aspecto, hay historiadores de la filosofía que caracterizan la larga serie de estos pensadores cristianos independientes como una serie de precursores de la filosofía moderna no cristiana. Pero, como todos ellos se distinguen por una indudable buena intención de servir a la Iglesia y aun por una acrisolada pureza de costumbres y por una santidad en algunos casos canonizable, predomina hoy la tendencia de considerarlos como dechados y precursores de la cristianización de la filosofía moderna y de la gran síntesis católica a la que todos aspiran.

1.º) El primero de todos es nuestro *Ramón Llull*. Aunque, como después veremos, Llull no sea del todo un extraño al tomismo y la huella del franciscanismo agustinista esté bien claramente marcada en sus escritos, basta ver por encima sus obras, la lengua que usó, y su método de filosofar, para darse cuenta enseguida de que el pensador mallorquín estuvo, como pocos en su tiempo, libre de todo compromiso con ninguna escuela.<sup>4</sup>

2.º) El segundo es su contemporáneo, un poco más joven, el *Maestro Eckart*. A pesar de su indudable buena intención y de la benevolencia hermenéutica de algunos de sus intérpretes actuales, fácilmente se pueden aceptar como ortodoxas muchas de sus especulaciones metafísicas y teológicas. Su teoría en cambio sobre el fondo abismal del alma, «*abditum animae*», prescindiendo de su contexto panteísta, proporciona sugerencias aprovechables sobre la experiencia mística y el conocimiento transdiscursivo.

3.º) *El Cardenal Cusano* es cada día más universalmente reconocido como padre de la filosofía moderna. Con ello no se quiere censurar ni de lejos su ortodoxia, que a diferencia del *Maestro Eckart* y a semejanza de *Ramón Llull*, conservó siempre inmaculada. Se quiere aludir a la profundidad y múltiple potencia germinadora de sus intuiciones filosóficas. El dinamismo ascensivamente unificador del conocimiento, con sus tres operaciones unificativas, la percepción sensible, el concepto intelectual y la intuición, cuyo objeto es Dios conocido como «*coincidentia oppositorum*», ha estimulado todos los intentos de investigación moderna sobre las formas de conocimiento ultrarracional y sobre lo inefable de la trascendencia divina.

4.º) *A Malebranche* le ha echado en cara, con razón, la his-

---

<sup>4</sup> Joaquín y Tomás Carreras Artau, *Historia de la filosofía española* I, capítulos VIII, IX y X.



toriografía católica de la filosofía el haberse puesto a filosofar cartesianamente, de espaldas a toda la tradición escolástica, que a lo sumo habría que renovar, pero no suplantar. Hoy, con todo, se vuelven a él algunos pensadores neoescolásticos, a los cuales no se les ocultan, ciertamente, los peligros ocasionistas y ontologistas del oratoriano, pero reconocen también que, como pensador inmbuido en la filosofía de San Agustín, dotado además no sólo del cartesiano «sprit géométrique» sino también del pascalino «sprit de finesse», hace análisis magistrales de la vida interior del alma y proporciona atisbos luminosos sobre la intuición intelectual.

5.<sup>o</sup>) Con ocasión del centenario de *Rosmini* se han llevado a cabo en Italia algunos bien intencionados esfuerzos de rehabilitarle. El celoso fundador del «Istituto della Carità» se propuso nada menos que conciliar el apriorismo trascendental e idealista de la filosofía kantiana con la objetividad trascendente y realista de la filosofía tradicional. Nuestro conocimiento de las verdades eternas y universales no exigiría, pues, como requisito previo, el conocimiento de los objetos sensibles, sino que nos sería dado a priori, en la intuición primigenia y fundamental del «ser ideal» que todo hombre trae a este mundo. La teoría les pareció a algunos que no podía ser indultada de contaminación ontologista. Otros, sin embargo, como Michele F. Sciacca, si bien no le siguen literalmente, encuentran en Rosmini muchas sugerencias y personales motivos de inspiración.

6.<sup>o</sup>) Coincidiendo con la supervaloración ontológica y sobre todo gnoseológica de los factores irracionales, efectuada por la filosofía moderna desde Kant en adelante, surgió también en el campo católico, a fines del siglo pasado, un movimiento que podíamos llamar «*filosofía de la acción*». Iniciada por Newmann y por Gratry es desarrollada por Ollé-Laprune y Laberthonière y convertida en conglomerado sistemático por Maurice Blondel. Siendo la acción, en cuanto a tal, la manera de realizarse, de efectuarse y de poseerse plenamente el ser finito, opinan estos autores que una atención a la manera cómo el hombre *se va haciendo* —ya sea en la acción intelectual, en la afectiva, en la volitiva y en la puramente transformativa de la materia— puede revelar también, o por lo menos confirmar aspectos y tendencias del hombre —sobre todo de sus religaciones ontológicas con el Ser Infinito —que un juicio meramente intelectual sería incapaz de hacer, por lo menos con todas las garantías y riqueza de matices que proporciona la acción.

7.<sup>o</sup> El intento de Rosmini ha sido emulado también por *ciertos filósofos escolásticos* de nuestros días. Algunos, como Angel Amor



Ruibal, se han propuesto dar una explicación de los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, independientemente de todas las escuelas escolásticas oficialmente reconocidas. El pensador gallego hace eje de sus teorías algunos puntos de vista, a su juicio, no suficientemente explotados por los pensadores históricos, como es la teoría de la participación. Otros, como Lotz y sobre todo Maréchal, pretender confrontar el tomismo con el kantismo para demostrar que el «objeto fenomenal» kantiano y el método trascendental de análisis incluyen la afirmación implícita de un verdadero objeto metafísico. Erich Przywara, en sus estudios fundamentales sobre la analogía del ente, aprovecha más bien la fenomenología y Gastón Fessard, en sus ensayos sociológicos y ascéticos, la dialéctica de Hegel.

8.º) También se han beneficiado de la fenomenología otros pensadores católicos, a los que podíamos llamar fenomenólogos convertidos, los cuales de ninguna manera están relacionados con la escolástica, como los anteriores, sino que proceden del mismo círculo de discípulos inmediatos de E. Husserl. Tales son Adolf Stein Dietrich Hildebrand, Edith Stein y Hedwig Conrad-Martius.

9.º) La orientación a lo concreto y la exaltación de las realidades espirituales, más o menos auténticamente promovida por el *existencialismo*, no ha podido menos de tentar a los pensadores católicos, completando en nuestro campo las realizaciones imperfectas y sistemáticamente truncadas con que esta filosofía contemporánea nos está siempre decepcionando. Describiendo e interpretando, como los no cristianos, ciertas vivencias antropológicas, la esperanza o la fidelidad (Marcel), la inseguridad humana en todos los aspectos de la vida (Peter Wust), se revelan con toda claridad a este existencialismo cristiano los fundamentos ontológicamente deleznales del ser contingente y sus vínculos insuprimibles con el absolutamente Necesario.

10.º) Un poco antes en Francia y ahora en Italia se ha dado el fenómeno de una acción conjunta de filósofos, cuyo fin es defender los derechos del espíritu. La representación francesa de la llamada «*Philosophie de l'esprit*» estaba constituida por René Le Senne y Louis Lavelle. Al «*Espiritualismo cristiano*», que agrupa hoy en Italia a un fuerte contingente de filósofos disidentes del actualismo de Gentile, pertenecen como principales figuras Armando Carlini, Augusto Guzzo, Michele F. Sciacca, Luigi Stefanini y Felice Battaglia.

Afines todos ellos al existencialismo, se diferencian sin embargo en que sus conclusiones están más claramente de acuerdo con el teísmo cristiano y son más resueltamente afirmativas de la objetividad extramental del conocimiento. No se les puede, sin embargo, confun-

dir con el neotomismo o con cualquier otra corriente neoescolástica. Los franceses valoran más la experiencia que el método conceptual, y los italianos se fían más de la intuición que de la abstracción, y más que a desentrañar conceptualmente la noción de ser se dedican a examinar el desarrollo y las implicaciones de la interioridad.

## VI

En la revista, que acabamos de hacer, de los autores y movimientos filosóficos, que son hoy considerados como precursores de la gran síntesis católica, el autor más antiguo es Ramón Llull. Sólo este título sería suficiente para escogerle como patrono y modelo ejemplar de las actividades filosóficas que en nuestros días se sienten con más urgencia. Pero la antigüedad no es solamente, en Ramón Llull, una aureola de veneración y de prestigio, sino también un índice de mérito intelectual.

El que ciertos grupos de la filosofía contemporánea recalquen la necesidad de inyectar en la filosofía cristiana ciertas ideas de valor indiscutible procedentes de la moderna filosofía laica, no es un fenómeno que haya de provocar sentimientos de extrañeza y admiración. La filosofía moderna no cristiana es un proceso histórico que se desarrolla durante cuatro siglos y que está a punto de terminar. Estamos, pues, en la hora de tomar ante ella una actitud definitiva y de pronunciar un fallo más o menos perentorio. Los desaciertos que ha cometido esta filosofía autónoma y absolutamente emancipada del magisterio eclesiástico, son muchos. Pero son también muchos los aciertos y valores positivos que ella ofrece y que la filosofía cristiana puede aprovechar. Esto, cualquier familiarizado con el pensamiento moderno lo ve y lo siente. No arguye en nosotros una capacidad especial de penetración.

La arguye sin embargo en Ramón Llull, cuya existencia no coincide como aparecen después, en la época del humanismo, cuando ya hacía siquiera con los primeros orígenes de la filosofía moderna, tal un siglo que el genial mallorquín había muerto. Así y todo, él presintió a su modo el fenómeno de la modernización y practicó ya también en alguna medida la asimilación de lo que estaba por venir.

También es Ramón Llull, en esa lista de filósofos, el único que con el título de beato tiene culto autorizado por la Iglesia. Tratándose de lo que tratamos, el detalle es importantísimo. La tarea de conciliar el pensamiento moderno con el pensamiento cristiano es muy arriesgada. Lo prueba suficientemente el que, no obstante la buena intención y el cuidado puestos en la empresa, algunas eminentes figu-

ras de la lista citada, Eckart, Malebranche, Rosmini, y por algún tiempo el mismo Llull, hayan sido prohibidos por la autoridad eclesiástica.<sup>5</sup>

La ortodoxia es aquí tanto más importante cuanto que tiene que ir unida con un sentido legítimo de la libertad de investigación y con cierta sana audacia especulativa. El que el magisterio eclesiástico, después de haber examinado reiteradas veces las obras de nuestro doctor, no haya encontrado en última instancia, en ellas nada opuesto al dogma, antes, al contrario, haya autorizado el culto de beato, que no se otorga a nadie cuyas ideas no estén limpias de toda sospecha de inseguridad doctrinal, prueba que Ramón Llull es un modelo armónico de seguridad en la fe y modernidad en la doctrina, que los actuales filósofos cristianos pueden emular.

Otras afinidades, en cosas más bien accidentales, presenta nuestro filósofo moderno. No deja de ser interesante en la historia de la cultura el saber que de todas las lenguas modernas la primera utilizada para la exposición de conceptos filosóficos fue la catalana. Es verdad que el Maestro Eckart contemporáneo de Llull acuñó también, de una manera personalísima y afortunada, expresiones y palabras alemanas, que después han venido repitiendo casi todos los grandes filósofos de esa nación, pero el Maestro Eckart estructuró e inventó esas palabras, no en escritos estrictamente filosóficos, sino en sermones y apuntes de exhortación. Ramón Llull, en cambio, escribe en catalán y con fines exclusivamente didácticos, no parenéticos, e intentando filosofar, no exhortar a la virtud. Gracias, pues, al mallorquín, el catalán es la primera lengua filosófica moderna.

Antes de que Giordano Bruno pudiese haber conquistado esa gloria para la lengua italiana y de que Eckart o Jakob Boelame, Descartes y Locke pudiesen haberla conquistado para sus respectivas lenguas nacionales, alemana, francesa e inglesa, la conquistó para su lengua materna Ramón Llull.

En cuanto al método de la filosofía moderna, tan distinto del método escolástico, es considerado también Ramón Llull como un precursor. De ingenio fértil y polifacético, lo mismo escribe tratados doctrinales dotados de la más sabia organización estructural, que novelas, diálogos, cuentos y apólogos, cuyo argumento es un problema estrictamente filosófico. Aun para los existencialistas franceses, que llevan la filosofía al drama y a la novela, es Ramón Llull un adelan-

---

<sup>5</sup> Carreras Artau. Ibid. II, el cap. XVIII sobre *Los albores del Lulismo* p.p. 30-45.

tado. El, por su parte, no hizo más que restaurar los antiguos géneros literarios, en que los presocráticos y el mismo Platón expusieron los temas de filosofía.

La superioridad, con todo, de Ramón Llull en condiciones de ejemplaridad y patronazgo para los filósofos modernos de que ahora nos ocupamos, estriba más bien en que él es, efectivamente, de todos los aducidos, el que ha demostrado más capacidad de síntesis y la ha llevado a más diversos campos.

Todo en Ramón Llull le predestinaba para aproximar extremos y armonizar disonancias. En primer lugar su nacimiento en estas islas, punto de reunión multisecular de todos los mensajes culturales del Norte y del Sur, del Este y del Oeste. También el tiempo de transición en que vivió, aquellos años indefinibles del fin del siglo XIII y del principio del siglo XIV en que lo específico de la cultura feudal empezaba a disgregarse y apuntaban ya los primeros brotes de la concepción burguesa de la sociedad civil.

Luego, el haber sido, como su protagonista Blanquerna, un hombre que conoció por experiencia casi todos los estados de vida, escogiendo por último uno que no es del todo religioso ni del todo secular, el de terciario franciscano, una especie de *Opus Dei* ante litteram. El haber vivido también en todas las partes del mundo europeo, africano y asiático y el haber convivido con toda clase de psicologías y temperamentos, cumpliendo así, como otro de sus protagonistas, Félix, el oficio «que anas per lo mon enserquant maraveylles».

El haber sido además un hombre capaz de discurrir y sacar conclusiones, tomando como punto de partida o las verdades de razón, o las verdades reveladas o las experiencias extraordinarias de su unión con Dios; es decir, el haber sido filósofo, teólogo y místico en una pieza. Por último, el haberse adelantado a las nuevas actitudes de «intelectual comprometido», que hoy privan entre los católicos y entre los ateos. Ramón Llull fue, en efecto, un intelectual comprometido con la verdad y con la fe. Consagró su vida a dar testimonio de la verdad. Y como la expresión suma de la verdad para Llull era la verdad que se había personificado en Cristo, nunca se contentó con el mero testimonio intelectual de la predicación y de las obras escritas, sino que estuvo suspirando toda su vida que Dios le concediese la gracia de dar un testimonio más personal de aquella verdad personal, objeto de sus trabajos y sus amores, es decir, el testimonio del martirio. La filosofía de Llull fue una filosofía «martirial» en todos los sentidos de la palabra.

El ansia de martirio es después de todo, lo que resume su vida,

como él mismo llega a insinuarlo en aquel fragmento autobiográfico del *Cant de Ramón*:

«Sóm hom vell, paubre, menyspreat.  
No hai ajuda d'home nat  
e hai trop gran fait emperat;  
gran res hai del mon cercat;  
mant bon eximpli hai donat;  
poc sóm conegut e amat.  
Vull morir en pélag d'amor.

La capacidad armonizadora de Ramón Llull para lo intelectual se manifestó en primer lugar en conjugar unitariamente las actitudes aristotélica y platónica. No vamos a exagerar las cosas y a decir que la síntesis de lo platónico y de lo aristotélico realizada por Llull es en todos los campos la más perfecta de la edad media. En el sector ontológico y ético, por ejemplo, están indudablemente mejor sintetizadas ambas actitudes arquetípicas de la filosofía antigua, en la obra de Santo Tomás.

La más original y característico de la síntesis luliana de lo platónico y de lo aristotélico tiene lugar en el campo gnoseológico. En ese campo, efectivamente, no hay ningún filósofo medieval «tomista» que exponga con la amplitud y concreta minuciosidad de Llull el «descenso» del entendimiento, ni ningún filósofo medieval «escotista» que haga lo mismo que Llull con el «ascenso» del entendimiento.

Después de los trabajos de Maura Gelabert, Salvador Bové y los Carreras Artau no creo que haya en nuestros días ningún conocedor del lulismo que, al menos en lo epistemológico, siga la teoría de Torras y Bages en *La tradició catalana*, y reconozca en Llull no más que la modalidad gnoseológica platónico-agustiniana, es decir, el curso del entendimiento, y no también la aristotélico-tomista del ascenso del entendimiento.<sup>6</sup>

Ramón Llull —no quede lugar a duda— inicia la tarea cognoscitiva haciendo ascender el entendimiento de lo sensible a lo inteligible, de lo concreto a lo abstracto y de lo relativo a lo absoluto. La segunda fase de la epistemología luliana sin embargo es descendiva. El entendimiento baja de lo universal a lo particular, de lo necesario a lo contingente, de Dios creador a las cosas creadas.

La primera jornada ascensiva empieza por el conocimiento sensible, requiere como etapa intermediaria el concurso de la imaginación

<sup>6</sup> Juan Maura Gelabert. *El optimsimo del Beato Raymundo Lulio*. Barcelona, 1904; Salvador Bové, *El sistema científico luliano*, Barcelona, 1908.

y se termina con la acción propiamente intelectual. El entendimiento es realmente el que nos eleva al conocimiento de los primeros principios de las cosas y a la fuente de los primeros principios, que es Dios.

En Dios es donde el entendimiento luliano se da cuenta de lo que es el verdadero ser, el ser por esencia, y de cómo todo lo demás procede eficiente y ejemplarmente de allí.

¿Cómo no aprovechar esa subida a la más soberana cumbre de la ontología para observar desde ella todo el panorama de lo creado? Platón, Agustín, Buenaventura prefirieron esta manera de mirar la realidad. Aristóteles y Tomás prefirieron la otra. Llull usa indistintamente de ambas, pero no se puede negar que manifiesta alguna predilección por esta mirada a lo bajo desde lo alto.

Empieza Llull, efectivamente, por distinguir las infinitas perfecciones o atributos de Dios y por definirlos con exactitud. La bondad, la sabiduría, la riqueza, el poder...

Ellas son como las categorías teológicas de todo lo que existe. Todo lo que existe refleja alguna perfección perteneciente a alguno de los atributos divinos. Estudiar pues lo creado desde la cima de estas «dignidades» divinas es estudiarlo desde sus raíces y origen.

Llull idea en consecuencia un método descendivo del entendimiento para conocer las cosas desde arriba. Sustancialmente se reduce a estos tres pasos: 1.º) Definir las «dignidades» o atributos divinos, 2.º) Ver las relaciones que tales atributos tienen entre sí y con las privaciones correspondientes. 3.º) Referir las perfecciones creadas al atributo divino de que participan y deducir su manera de ser y de relacionarse de la manera arquetípica de ser y de relacionarse de aquel soberano atributo.<sup>7</sup>

La armonización del ascenso y del descenso del entendimiento hecha por Ramón Llull no es más que un reflejo en el plano científico de otra armonización realizada por el mismo Llull en su vida espiritual.

El mallorquín era un hombre de vida activa. Como tal, estaba acostumbrado a elevarse a Dios desde las cosas que veía y desde los sucesos históricos que presenciaba. Pero era también un contemplativo eminente. La más habitual de las moradas de su alma era Dios. Desde allí sabía bajar también al mundo y a la sociedad de los hombres no precisamente para convertirlos, sino para ver contemplativamente cómo se proyectaba aquí abajo la gloria de allá arriba y en definitiva glorificar al Señor de todo.

<sup>7</sup> Salvador Bové, *Ob. cit.* cap. XXII y XXVIII.



Llull conoció también a la Orden dominicana y se aconsejó de miembros de ella tan ilustres como Ramón de Peñafort. Sus relaciones más íntimas con todo, fueron con los franciscanos, a varios de cuyos capítulos generales asistió y entre los cuales encontró los más entusiastas auxiliares de sus planes de evangelización y de su Colegio de Miramar, vistiendo él mismo el hábito terciario de la Orden.

Por eso, porque en sus ideales de perfección espiritual, supo aunar tan maravillosamente lo dominicano y lo franciscano, supo también armonizar en lo filosófico un tomismo aristotélico con un franciscanismo platónico. Supo asimismo interesarse enciclopédicamente por cada uno de los sectores particulares de la ciencia —el derecho, la medicina, la física, la astronomía, la teología— y cultivar sobre todo el Arte Magna de los principios metafísicos universales y de las altas visiones panorámicas. Fue un entusiasta de la investigación experimental, como buen aristotélico y un místico especulativo como buen platónico.

Más típicamente luliana es la fusión de lo occidental y de lo oriental. Es verdad que en el siglo XIII tiene lugar la primera gran confluencia cultural de Oriente y Occidente, después de casi ocho siglos que ambas corrientes hemisféricas se deslizaban por cauces completamente separados. La contaminación de bizantinismo, averroísmo y judaísmo, que entonces alcanza a la cultura occidental y cristiana, se refleja en todos los grandes pensadores de la época en forma de interés y de suspicacia, de gestos de defensa y propósitos de asimilación. En general, sin embargo, no se puede hablar de una síntesis doctrinal de Oriente y Occidente. Los factores propiamente orientales admitidos a formar parte de la contextura occidental cristiana fueron escasos y ya muy tamizados por la manera de pensar europea.

En Ramón Llull, con todo, se puede hablar en verdad de una fusión viva y armónica de lo occidental y de lo oriental. El mallorquín fué un hombre que vivió cultural y afectivamente en la frontera de ambas posiciones planetarias. Sus ubicaciones geográficas se reparten por igual entre París, Nápoles, Roma, Montpellier y Palma del lado de acá, y Túnez, Bugía, Armenia y Chipre de la parte de allá. Su formación humanística y filosófica, realizada durante los nueve años siguientes a su conversión, comprende, en dosis iguales, las humanidades occidentales (latín y filosofía escolástica) y las humanidades orientales (hebreo y árabe y sus correspondientes filosofías). Es el primer estudiante del humanismo integral y planetario que los pedágonos reclaman para el hombre de mañana. Es también el primer ejemplo práctico de adaptación misionera y aproximación cultural entre Orien-



te y Occidente. No solamente habla las lenguas orientales, sino que también las escribe, o mejor escribe en ellas. Algunas de sus obras más importantes las redacta primero en árabe y después en latín.

Sus planes de Colegios de lenguas orientales para los misioneros y sus programas de conquista de los judíos, mahometanos y paganos para formar la cristiandad total le constituyen en precursor de todos los que desde el punto de vista cultural y cristiano han planeado proyectos para lograr la unidad.

En esta síntesis de Oriente y Occidente hay que tener en cuenta que en el Occidente luliano se incluyen todas las tensiones domésticas entre Norte y Sur, Roma y Bizancio, así como en su Oriente está representado no sólo el Oriente próximo de árabes y judíos, sino también el remoto de los tártaros, chinos e indios. Es verdad que de estas tierras remotas no aprendió ninguna lengua, pero también es cierto que se interesó mucho por las hordas tartáricas, que entonces presionaban al Occidente; y, si la noticia de haber conquistado los ejércitos mongólicos a Egipto y Palestina entera no hubiese resultado falsa, Ramón Llull, que emprendió entonces un viaje con el único fin de entrevistarse con el gran Khan de los supuestos conquistadores, se hubiera puesto a aprender la lengua y la cultura de las naciones más cultas que ellos tenían sojuzgadas. Entonces, los que proclaman la asimilación cristiana de las filosofías védica, budista, y confucionista, tendrían un nuevo motivo para considerar al Beato Ramón Llull como uno de sus precursores y autorizados maestros. En todo caso, las razones, basadas en ejemplos y realidades efectivas, que atestiguan la obra armonizadora de Llull entre las fuerzas culturales de Oriente y Occidente, bastan y sobran para que los orientalistas cristianos del Occidente y los occidentalistas cristianos del Oriente veneren a Llull como patrono y tengan mucho que aprender de su amplitud de perspectivas.<sup>8</sup>

La síntesis a que más frecuentemente aluden los actuales filósofos integradores es la del pensamiento moderno y la del pensamiento cristiano. Para que la jefatura de Ramón Llull fuese totalmente reconocida por ellos, sería preciso que, también en este tercer tipo de síntesis, descollase la figura del filósofo mallorquín. Descuella efectivamente.

En la doctrina filosófica de Ramón Llull están aunados lo antiguo y lo moderno con características especiales que no se encuentran en ningún otro.

---

<sup>8</sup> Carreras Artau, I, pp. 567-635.

Ramón Llull es en primer lugar un pensador tradicional. El contenido principal de sus especulaciones lo forman las teorías del agustinismo de la edad media y las actitudes filosóficas anticipadas por los grandes filósofos precristianos. De esta manera se cumple en Ramón Llull una de las características principales de la filosofía cristiana, que es el respeto a la tradición y a la aceptación crítica de lo que ya existía. Novedad más original que la del Nuevo Testamento no ha surgido en la historia de la cultura. Sin embargo en esa nueva corriente de ideas vivificadoras se filtraron innumerables verdades de los libros del Testamento Antiguo. No es característica del pensador cristiano esa actitud de primera alborada genesiaca, en que se han puesto inicialmente tantos filósofos modernos a crear de nueva planta todo el cosmos de la ciencia.

Pero pensamiento cristiano tampoco es sinónimo de fosilización y parálisis. Al contrario, si es auténticamente cristiano, no puede menos de ser vivo y eficiente. También esta cualidad, y sobre todo ésta, resplandeció en la obra doctrinal de Ramón Llull. El original pensador franciscanista incorporó en primer lugar a su sistema tradicional las nuevas concepciones metafísicas y gnoseológicas de su tiempo, que eran las aristotélicas. El resultado de la síntesis no fue una renovación completa del agustinismo, como la realizada genialmente por Santo Tomás. Ramón Llull efectuó una armonización de término medio. Su aristotelización del agustinismo es sólo parcial y muy similar a la de Duns Escoto. Era una especie de conciliación del agustinismo, a que no quería renunciar y del aristotelismo tomista, cuya superioridad en muchos puntos no podía menos de reconocer.

Pero la modernización más original aportada por Ramón Llull no fue la que acabamos de exponer, del aristotelismo contemporáneo, sino la de haber anticipado en su obra muchos puntos de vista que después desarrollaría y aplicaría a múltiples dominios del saber la filosofía moderna. No hay filósofo cristiano a quien los filósofos modernos hayan mirado con tanta curiosidad y utilizado con tanto fruto.

En los orígenes de la filosofía moderna apareció súbitamente un archipiélago de teorías y heterogéneas direcciones. Todas ellas apelan a Ramón Llull. Lo mismo Giordano Bruno, Telesio y Campanella, que Agripa von Nettesheim y Paracelso. Lo mismo Raimundo Sibiuda que el propio Nicolás de Cusa.

Cuando, años después, inician un nuevo rumbo filosófico, en sentido empirista los isleños ingleses y en sentido racionalista los europeos continentales, ni Bacon ni Hobbes por un lado ni Descartes, ni sobre todo Leibniz por otro, pueden dejar de acudir a Ramón Llull,

para inspirarse en sus designios de restaurar el edificio de la ciencia con métodos nuevos y rígidamente exactos.<sup>9</sup>

En el siglo XVIII y XIX se eclipsa casi por completo nuestro filósofo en cuanto pensador original e inspirador de nuevas concepciones. Es el intervalo sombrío de su gloria póstuma, en que, a pesar de todo, no le abandonan los eruditos de Palma y de Maguncia.

Pero hoy ha vuelto a revivir. Primero los cultivadores de la lógica simbólica, Bertrand Russell, Couturat, Hilbert; después el mismo Husserl y más tarde los neopositivistas Wittgenstein, Carnap, ayer no pueden menos de interesarse por este genial mallorquín, que ya en el siglo XIII tuvo la intuición de una ciencia universal, de un arte combinatoria general y de una gramática lógica pura.

Es verdad que la repercusión ininterrumpida del lulismo en la filosofía moderna es casi siempre la de Llull del Arte Magna y de los métodos de pensar, pero, si se explanasen y estudiasen más sus obras místicas, éticas y políticas, no me cabe la menor duda de que Ramón Llull iniciaría una segunda trayectoria de influencia e interés en estos otros campos.

Altas son las aspiraciones de los que abogan por una síntesis filosófica tan poliédrica y comprensiva como la que acabamos de exponer. Los representantes de la mencionada tendencia son los primeros en percatarse así de la nobleza de sus propósitos como de su difícil ejecución. Sin embargo, no se desaniman. Las ventajas, que el éxito en esta empresa acarrearía, no sólo para el prestigio del pensamiento católico, sino también para la orientación filosófica de la humanidad perpleja, es lo que sostiene a estos idealistas arriscados en sus posiciones de vanguardia.

Saben ellos muy bien que por ahora no podemos contentarnos más que con aproximaciones. El Santo Tomás —hombre o equipo— (porque no sólo es voluntad manifiesta de la Santa Sede, sino exigencia ineludible de la sana filosofía el que la síntesis se haya de edificar sobre un acrisolado tomismo básico), el Santo Tomás, digo, individual o corporativo que haya de lograr la rearmonización cristiana de todo el múltiple saber contemporáneo, no aparece aún en el horizonte.

Ello significa que nos encontramos en una época de transición, de tanteos y exploraciones. Sin ella, la obra de las conquistas logradas y de los perfiles bien definidos, tampoco sería posible.

Para estos años difíciles de la preparación y del advenimiento filosó-

---

<sup>9</sup> Carreras Artau, II, donde se hace un *Esbozo de una Historia del Lulismo*, recorriendo los diversos períodos filosóficos de la historia renaciente y moderna.

fico es para los que hemos propuesto la ejemplaridad arquetípica de Ramón Llull y reclamado su hegemonía intelectual.

Tal como están las cosas en el mundo de las ideas filosóficas, el mejor precursor del nuevo Tomás armónico y polivalente es Ramón Llull. Con una condición sin embargo. Que los lulistas competentes se sigan poniendo a la altura de los tiempos, y no solo desarrollen una admirable labor erudita, sino que emprendan trabajos estrictamente filosóficos, en los cuales elaboren personalmente las intuiciones germinales de su Maestro y las acomoden a la mentalidad contemporánea. En Llull se encuentran, muchas veces, aunadas la modernidad del pensamiento y la concepción cristiana del mismo, doble factor del que un filósofo católico actual no puede prescindir, pero que es necesario reelaborar y reenfocar una y otra vez para hacer las ideas más vitalizadoras. Si con Rosmini, Newmann, Gratry y Nicolás de Cusa están haciendo otros esta labor de explotación y accesibilidad, los lulistas, y en su parte correspondiente todos los españoles, deben hacerlo con Ramón Llull: De esta manera, el lulismo no será solamente una escuela de historiadores, consagrada a la tarea meritísima e indispensable de esclarecer la vida y los escritos del Maestro, sino también un equipo de filósofos que, inspirados por Llull, colaboran activamente, cada cual según sus fuerzas, en señalar el rumbo de las ideas filosóficas contemporáneas.

N. GONZALEZ CAMINERO, S. J.  
Pontificia Universidad Gregoriana  
Roma